

Title	[34-3]タイ仏教における女性の宗教的位相についての一考察
Author(s)	林, 行夫
Citation	DDニューズレター = DD Newsletter (1987), 34: 41-18
Issue Date	1987-02-09
URL	http://hdl.handle.net/2433/243074
Right	龍谷大学研究部の許可を得て登録しています.
Type	Article
Textversion	publisher

[34-3]

タイ仏教における女性の宗教的地位についての一考察

林 行 夫

Notes on the Religious Status of Women in Buddhist Thailand

Yukio HAYASHI

In Thailand, a Theravada Buddhist country, there is an ideology of male superiority to which even women acquiesce. Such male dominance is symbolized in the Buddhistic world. While men can enter the Sangha, living in temples as *dek wat* (temple boys), *sama nen* (novices who abide by 10 precepts) and *phra* (monks who abide by 227 precepts), women have no clergy to get the way to nirvana. Thai women have the cleric form of *mae chi*, the pseudo Buddhist nun, but they can practice only 8 precepts as lay ascetics in the periphery of the Sangha. As to the holding of practical knowledge of religious rituals or to interpret their cognitive world, Thai women have been under the direction of men having experience in the Sangha because that the Thai Sangha played an important role in the moral education of young men before the introduction of a national school system in 1922.

In spite of alienation from the membership of the Sangha, in the level of popular Buddhism represented by the notion of *bun* (merit) and *baap* (demerit), Thai women have another religious orientation to be different from which men have: (1) as mother,

women are concerning ordination ritual because they can share merit by having their sons become monks. (2) as the actor of daily merit making such as the offering of daily food, women are more diligent in their support of the Sangha than men. (3) regarding the observance of precepts too, women are more interested in keeping 5 or 8 precepts on holy days and at the ceremony of becoming *mae chi*. (4) for the 'socially matured' women, ascetic way of life is highly valued as their practice of merit making.

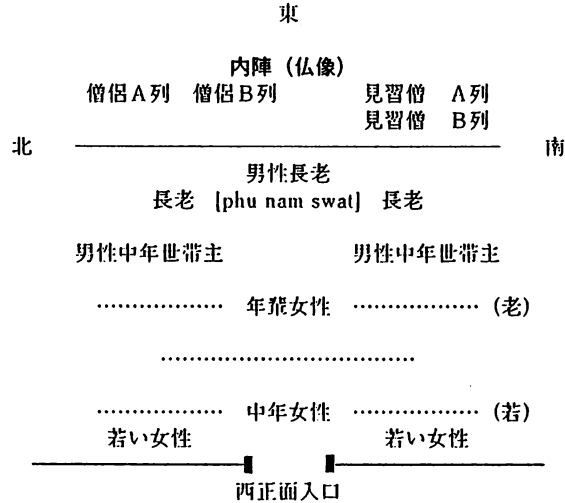
In a sense, as 'constant' Buddhist, for the motherhood, woman is nurturer of both her own children and Buddhism, and thus the Sangha is dependent on women for its members and for its sustenance.

一 はじめに

「夫は象の前足、妻は後ろ足」(男性は女性の前に立って進み、何か危険があったときには夫は立ちはだかつて妻を守るべきである)、「男は粳米、女は白米」(男はどこへ行っても生活の方途を生むことができるが、女性はひとりで成長できないので《誰かに》頼らなければならない)。これらは、男女のあり方を表現するタイの譬えでも代表的なものである (Phenkhue 1985: 35)。そこでは一般に、女性は保護されるべき存在として説かれている。換言すれば、世界を構築する男性像とは対照的に、なにものかに頼って世界を維持する女性像が強調されている。

タイで男性の女性に対する「優位性」について考える際に、特に着目されるのは、タイの国教である上座部仏教における男女の際だった宗教的立場の相違である。男性は、生涯の節目でサンガに参加する。まず、幼くして寺子(デック・ワット)として寺院に起居しながら僧侶に仕える。次いで十戒を受けて見習僧(サーマネーン)となる。さらに二十歳をすぎれば二二七戒を受けて僧侶(ブラ)となつて仏教サンガを担う。男性は、人生の苦からの解脱を究極的

【図：東北タイ農村(1983)における仏教儀礼時の坐列構成】



な目標とする修行者になれる。出家によって仏教的存在秩序の位階を一般の「コン」(ひと)から高貴なる「オン」(慈悲に満ちた存在。僧侶や王族の類別詞)へと上昇する。女性は出家できない。涅槃への道は閉ざされ、生涯を在家者として過ごす。つまり、仏教サンガから排除される女性は、宗教的位階の点で明らかに男性よりも低い地位におかれている。

在家者の世界でも、宗教的位階での男性の優位は変わらない。集合的な仏教儀礼のセッティングにおいて観察されるように、女性は男性より後方の、僧侶から最も離れた場所に席をとる(図参照)。内陣に上がることやそこに安置された仏像に触れることはできない。北部農村では、仏像の眼差しが届かぬ位置に座るのが普通であった(Davis 1984: 86)。男女間の差異は、タイ社会に顕著なもうひとつの価値観である「年長者の年少者に対する優位」とともに、宗教的な儀礼環境においてより明確に観察される(Moerman 1966: 140)。

出家が象徴する男女の宗教的序列は、タイにおける世俗的な性の社会的役割分化を正当化するイデオロギーとしての側面を示している。出家が男性に限られることは、仏教が男性優位のイデオロギーを提供する事実として理解することができる。しかし、同時にタイの男女の「仏教世界との関わり方」を異質なものにしていく要素として捉えることもできる。小論では、タイの男女は異なった宗教的世界をそれぞれに持つという観点からタイ女性の仏教世界での宗教的位相を考えてみたい。

二 女性の出家からの疎外

〔一〕

僧侶（出家者）と女性（在家者）の関係は清浄界と俗世界の最も象徴的な対照をなすものである。女性は僧侶に触れてはならない。バスの中でも、僧侶と並んで座することはない。たとえわが子であっても、母親は黄衣を纏った僧侶や見習僧の体に触れることは許されていない。筆者の経験であるが、再出家した老父が僧侶のまま病にふせつた時、その娘たちは直接看病することができなかった。父親が還俗することを拒否したためである。

黄衣と剃髪が象徴するものは、俗世界との隔絶であり、その間には厳格な行為規範が存在する。俗世界の女性は、清浄なる仏教世界を犯す存在として象徴化されている^①。

上座部仏教の文脈では、女性は俗世界の執着を象徴する煩惱の根源である。すなわち、俗世を捨て、煩惱を滅却することに励んで正覚を求める出家修行者にとって、女性は忌避されるべき存在である。出家行動それ自体が女性に象徴される愛執から逃れることにあるといっても過言ではない。人間の欲望のうちで最も強いものは性の衝動である。仏教はこれを断つことを修行者の至上命令としている。修行者は誘惑に負けてはならない。「婦女は聖者を誘惑する。婦女をして彼を誘惑させるな」（スッタニパータ〔中村 1969: 275〕）。婦女を遠ざけることは理想の修行者への第一歩である^②。

性としての女性は、仏教の成立当初から仏教世界への参加について著しく疎外された地位にあった。しかし、まったく仏教サンガと関わりをもたなかったわけではない。原始仏教においては、いわゆる「四衆」と呼ばれる仏教サンガの担い手が想定されている。僧侶、俗人の篤信家である優婆塞（男性）、「清信士」および優婆夷（女性）、「清信女」、

そしてさらにいくらか遅れて成立したと伝えられる尼僧である（中村 1972: 122-26; Honer 1930: 103-105）。

女性が歴史的に修行者の集まりである仏教サンガに加わり、尼僧の教団を認められるいきさつについては、律蔵のなかにアーナンダーと仏陀のやりとりのくだりがある。仏陀の養母マハーバジャーバティー・ゴータミーが女として出家を乞うが、仏陀は彼女の出家を制止する。意志を変えないゴータミーを衰れんだアーナンダーは、彼女に戒律を授けて出家させることを仏陀に懇願してこれを許してもらう（Honer 1930: 103-104; 中村 1972: 124）。

仏陀は、女性の出家者である「尼僧」が男性たる修行者に尊敬、服従すべきことを説く「八種の重法」（Honer 1930: 119-161）を設ける。修行者の世界から排除されるべき女性は、性の区別を超えて正覚の機会を与えられる。紀元前六世紀頃のインドにおいてはあらゆる階層の女性が出家して尼僧となった事実がある。

だが、「八種の重法」を制定した経緯からしても、出家者としての女性の受け入れは消極的なものである。すなわち、出家者である僧侶と男性の優位、その権威は基本的に変ってはいない。仏陀は、後に女性が出家できるようになったため、正法は長く存続しないことをアーナンダーに嘆きつつ説いたという（Honer 1930: 105-106）⁹。原始仏教の基本的理念からすれば、女性が仏門に入ることとはひとつの大きな脅威である。女性出家者のみの教団を男子の出家者のみの教団と対等のものとして成立させるということは、ひとつの理想にはかならず、現実の問題としては十分に有力なものとして発展せしめることが困難であった。そこで後世になると、女性を出家せしめることは仏陀の真意ではなかったという伝説が成立するに至ったといわれる（中村 1972: 126）。

このように、女性は仏教サンガでの実践的修行においては制度的に不利な立場におかれつづけてきた。女性の出家者たる比丘尼はインドやスリランカにはみられるが、Van Esterik, P. によれば東南アジアでは今日に至るまで女性の出家が確立されたという記述はなく（Van Esterik, P. 1982: 57）。

タイ社会においてサンガに所属する経験をもたないということは、歴史的には、開かれた知識を修得する機会をもたないことを意味した。現在、タイの男女は平等に義務教育を受けている。しかし、現行の義務教育による学校制度が導入されたのは、政策的にはラーマ六世治世下の一九二一年九月の初等教育の公布令（一九二二年実施）によってである。それまでは各地、各村の寺院がいわば学校施設であり、僧侶が教師の役割を担っていた。つまり、読み書きや算術から占星術に至る知識の手ほどきの機会を与える教育機関は出家者集団であるサンガが担っていた。

すなわち、僧侶と接して直接学ぶことができたのは、出家できる男性にのみ限られる。出家して先髻僧から文字を学び、慣習、儀礼や仏教の知識をも得るのである。特定の師を得て、出家生活が長期にわたるほどに知識に対する実践的理解は深められる。つまり、人々の生活環境を包摂するような広い「世界」を定位置ける知識の担い手は男性であつた。さらに、師を求める僧侶として巡礼をかねて各地を渡り歩き、村の境界を超えた様々な情報の回路を自ら選択したり、生みだしたりする能動的な「知識の担い手」、〈情報のフロンティア〉ともなりえた。

とりわけ農村部では、そのような知識や情報を獲得したり交換できる男性の知識社会的環境に対して、知識一般に対する女性の基本的な立場は非常に限定もしくは閉ざされたものであつたといつてよい。伝統的に女子の知識（多くは家事や祖霊祭祀に関するものであるか、民話や唄である）のルートは同じ女性である母親からのものである。しかもそれは家族、親族の単位に限定された環境のなかでのみ展開する。世代を遡るほどに、家に留まって家で学ぶことが女性としての役割と考えられていたことが明らかである（Prannan Dickinson 1963; Banyen Phimmasone Levy 1963）。

女性は、男性の生涯において身近なものであつた宗教的知識を得る機会をほとんど持たなかつた。このような女性の宗教的知識からの疎外は、日常生活で悪霊から身を守る適切な護符を身につけることから疎外されてきたことを

も意味する。つまり、一般民衆の間で大きな宗教的領野をなす精霊(ビー)信仰に対処するための除穢・攘災儀礼に関する知識は、出家できる男性の独占的な継承物であった(Terviel 1979: 207; Davis 1984: 65)。女性は、「世界」についての認知的な知識を男性に頼る立場に置かれ続けてきたといえよう。^⑧

また、出家する男性からすれば、サンガの成員にならない女性はより「此世的」、世俗的な存在である。「概して女性の宗教的役割の評価は低い」(Kirsch 1975: 178) という見解は、サンガの清浄性を女性が構成しえないという論理に基づく。カーシュは、(スキナー《Skinner 1957》)による統計を使つて) タイの都市部の性別職業構成から、女性が行商をはじめとする商業・経済の分野で際だった活動を担っている事実をあげ、女性はよりeconomicタイプの、男性はより官僚的もしくはpoliticalタイプの職業に傾斜すると類型化している。^⑨そしてこの要因を仏教世界における男女の差違に求める。出家できるタイの男性は、商業や経済活動よりも、権威の位階を持つ宗教的領域(サンガ・僧侶)および政治的領域(役人官僚)により高い価値をおいているとし、出家できない女性は、男性が価値ありとする仏教世界やその倫理から疎外されるがゆえに、より世俗的な経済活動に参加することに自由であるとする(Kirsch 1975: 191)。

三 在家女性とタンブン

〔一〕

男性優位の観念は、政治的権威の体系をなすものである。男性の出家が成人式のような形で慣習化されているタイ社会にあって、仏教サンガの宗教的権威体系が伝統的に日常の社会生活において大きな役割を果たしてきたことは事実である。出家経験者は「成熟者／一人前」(コン・スック)である。出家経験のない男性は「未熟者／半人前」(コ

ン・ディップ)と形容され、家長となる以前に出家することが望ましいとされてきた。

タイ農村において、家長としての公的な権威を代表するのは男性(夫)である。世帯主である男性は、家族、村落社会にあって「保護者」としての役割を果たすことが期待される。一般に、男性は世俗的な成功者であるとともに、年老いるにつれて宗教的に優れたモラリストでもあることが望まれている。「プー・ヤイ(おとな)」、「ポー・ヤイ(翁)」と呼ばれることは、理想的な一人前の男性であることを社会的に意味している。村の長老といえ、ほとんどが宗教・儀礼の知識に詳しい篤信家である。

しかし、出家して宗教的に権威づけられる男性が必ずしも現実の社会生活で女性をコントロールしているわけではない。農村生活においては、むしろ社会構造における女性の優位が顕著である。北タイ農村を調査した女流人類学者ポッターによれば、男性の公的な権威は、出生よりも婚姻によって、母系の系譜を辿って顕現するものである(Otter 1977: 99-100)。地方によって差があるが、一般にタイ農村では妻方居住が伝統的に行なわれており、男性は婿入りすることで自らの財産(農地)と社会的地位を継承獲得する。当初は「娘婿」として妻方の両親の耕地で働き、その親族とうまくやって行かねばならない立場にある。男性が夫として家長の権威を十全な形で社会的に獲得するのは、農地経営を任されて世帯主となるか、妻方の両親の没後、農地の所有権を継承してからである。男性の「表向き」の権威は、農地を保有する女系親族が背後から支えているような社会構造的な側面がある。

〔二〕

出家自体が日常生活者の実践宗教のレベルでは、また異なった意味をもって展開している。教義に基づいて正覚を得ようと励むことは、一部の宗教的達人にのみ限られる究極的関心であり、一般民衆には遠い目的である。タイ社会で僧侶や見習僧として出家することは、タンブン(功德・ブン)積みとして行なわれ、ブン(功德)の源泉(福田)となることを意味する。一般民衆が仏教を実践することとは、このタンブンを行なうことにあるといつてよい。家長

となる以前に男性が出家することが望ましいとされるのは、妻方居住が支配的なタイ農村では、息子が他所へ婿入する前に、一時的であるにせよ得度して親（とりわけ母親）にブンを譲ることが期待されているためでもある。

三宝（仏陀・仏法・僧侶）の維持に貢献する行為はすべてタンブンである。前世で積んだブンの多寡が現在の人生の境遇を規定し、この世で積むブンの多寡は死後の霊（ウィンヤン）の境遇を大きく左右する。ナロック（地獄）に留まる霊もあれば、サワン（極楽）へ赴いたり直ちに生まれ変わる霊もある。すべてはブン次第である。このようなブンと生（社会的地位）の定めとの因果関係は、タイの政治支配において、王権を頂点とする社会秩序を正当化する論理をなす。さらに、この論理は政治的現実とは異なる「現世」的秩序の背後的な意味世界の形成にも大きな影響力を及ぼしてきた。時間を超越するブンは、日常生活者にとって、来世をも含む生活世界の秩序概念を現実的なものになっている。

タンブンによってブンは個人に蓄積されたり、他者と分ち合ったりされると考えられている。ブンはいわば無形の精神財のようなものであるが、その多寡は対概念であるバーブ（悪行）との差し引きで量られる。タイの一般民衆にとって、今、生きられる人生とは、前世と来世との時間の連続線上にあるものとして捉えられる。したがって、どのような形であれブンを積む行為は至福の行為として説明される。

多くの文献が示すように、タイ農村では出家が最も重要なタンブン方法のひとつとして考えられている。一見、男性主導にみえる出家行動は、儀礼準備のレベルでは女性を排除する論理の上で展開するどころか、女性が大きく関与することによって展開する。若い僧侶のほとんどは自らの意志によるよりは、ブンをシェアされることを望む母親の希望によって得度する。さらに、僧侶として寺院に止住する期間も、ほとんど母親の意向による。これは親に対する息子としての孝行の社会的な手段なのである。出家が男女双方から高い宗教的評価を得るのは、むしろ、ブンをこのように孝行として分ち合うことにもよる。通過儀礼という観点からすれば、男性の出家は母親のためのものでもある。出家に加えて、僧侶への食事布施や在家信徒として持戒行に励むこと、瞑想にいそしむこともタンブンである。得

度して自らブンを積むことができないことを除けば、女性は、タンブンに関して在家の男性と社会的に同じ立場にある。しかし、日常のタンブンの行為はほとんど女性が行なっているという傾向が一般に観察される。旅行者にしばしば印象づけられる朝の托鉢風景では、僧侶に布施するのはほとんどが男性ではなく女性である。寺院に足しげく通うのも年輩の女性が圧倒的に多い。一か月に四―五回めぐってくる仏日（ワンブラ）には、寺院の講堂は持戒する主婦や老女で一杯になる。タンブんに熱心なのは女性ばかりのようにみえる。

男性は、ごくわずかの年輩の篤信家を除けば普段の宗教活動はあまり目立たない。しかし、村を挙げての集会的な仏教儀礼、すなわちハレの日となると男性が活躍する。寄金を調達したり、儀礼の次第、進行を務めるのは中年から老年の男性である。僧侶を招待し、読経の指導権を持つのも男性の役割である。女性がこのような役割を担うことはない。

このように、タンブンという宗教的行為には明確な男女間の「社会的分業」がみられる。仏教信仰の実践的行動において、男性はあたかも表向きの、ハレの舞台の立て役者であり、女性はいわば「縁の下の力持ち」である。出家した僧侶たちを日常的に支えるのは男性ではなく、女性の方である。男性達はむしろタンブンの制度様式の維持、儀礼を演出する社会的役割を演じているようにみえる。在家の立場では、女性が継続的な仏教の担い手として行動する。

〔三〕

女性は出家できず、世俗に留まる存在で「男性よりもブンが必要であるがゆえに」日常の布施行為や宗教的行動に専念する（Kirsch 1982: 27; 1975: 185）との見方がある。では、敬虔な仏教徒である女性は、出家できないハンデを実感しつつ、タンブんに励むのであろうか。筆者の経験からでは現実のタイの女性は、生涯を通じて積むブンが男性より少ないとは考えてはいないように思われる。また、必ずしも来世は出家できる男性として生まれることを望んでいるわけでもない。

「バーブ（悪行）」との差し引きでみれば両性ともにブンの多寡は似たようなもの。男性は酒を飲み、屠殺行為もする。だからバーブの量は女性よりも遥かに多い」。さらに、「男女とも自分が生涯積んだブンはこれで充分であると考えていない」と女性はいう。女性のブンの多寡は男性との比較で問題にされることはなく、来世のための確証のない精神的蓄財としての問題とされる。つまり、より良き来世のためのブンには上限がないとされている。

個人が生涯において蓄積できるブンは、より良き来世を保証するものではない。したがって遺族が他界した者（肉親）へさらにブンを送って供養する必要がある。タンブンを日常的に行なう女性は、息子が母親へブンを廻向したように、自らタンブンすることによって得たブンを他界した肉親の霊に転送する。

娘として女性が親に関わる程度は男性より遥かに大きい。親の死に水をとるのは最後まで同居した娘であり、葬儀の後も、親の霊を鎮め「ブンを転送してより良き生を得るように」仏教行事に常時参加する役割を果たす（Pattana 1975: 290-291）。「ブンの転送」を継続的行なうことは、娘の親に対する孝行の手段となっている。それは、娘として祖霊を供養することと同義である。つまり、女性の日常的なタンブン行為は、祖霊を継承する女性の宗教的義務として行なわれる側面をもつと理解することができる。

生涯を在家者として過ごす女性の宗教的経験に欠けるものは、俗世界を一時的にも離脱するような儀礼的経験によって当人にブンを言語化する「様式」である。家事から解放された老女は、仏日になると普段着を白衣に替え、寺院で戒律を遵守するのに余念がない。筆者の調査村では安居期間中、持戒行と読経三昧で一夜を過ごすために老女たちが夕刻から蚊帳とござを用意し、嬉々として寺院へでかける。盛装して講堂に座を占めた集まりのなかには、厳粛な静寂がある。数人の長老男性が止観を指導したりする厳かな一夜は、三―四時間ほどの休息において、夜明け前に始まる読経で幕となる。場内は終始、聖なる雰囲気包まれるが、これはかなりの体力を消耗する苦行である。女性が主役となる持戒行の励行は、非日常的な時間のなかでブンの手ごたえを内面から感得したいと望んで行なわれるようなところがある。

【表一】 女性世帯主(24)による
タンブンの行為のランクづけ
(Hayashi 1985 より作成)

ランクづけの順位 (数字は人数)										
*総合	高ランク							低ランク		
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1	7	2	4	3	1	2	4	1	1	—
2	2	5	3	6	2	1	2	1	1	—
2'	2	5	—	2	5	3	2	1	1	—
3	4	3	7	2	3	2	1	2	—	—
4	1	4	3	7	2	1	0	5	—	—
5	4	1	3	—	2	5	3	2	—	—
6	—	1	1	1	3	5	7	5	1	—
7	2	2	2	—	3	2	5	6	2	—
8	1	1	1	1	—	1	—	1	—	—
9	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1

- * 1 : カティン儀礼の際に僧侶に寄進すること
 2 : (もし可能であれば) 自ら僧侶になること
 2' : 在家戒 (五戒) を日常的に遵守すること
 3 : 息子を僧侶にすること
 4 : 日々の僧侶の托鉢に応じること
 5 : 仏日に寺院で在家戒 (八戒) を遵守すること
 6 : 主要年中仏教行事に参加して寄進すること
 7 : 建設中の布薩堂を完成するために寄金すること
 8 : 他界した両親にタンブンすること
 9 : その他

註記/回答者2名は「すべてのタンブンは同じように重要であり、評価づけできない」としている。

【表二】 男性世帯主(99)による
タンブン行為のランクづけ
(Hayashi 1985 より作成)

ランクづけの順位 (数字は人数)										
*総合	高ランク							低ランク		
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1	18	8	15	12	10	7	11	5	1	—
2	14	18	13	9	8	11	8	2	4	—
3	8	17	17	9	8	8	5	8	7	—
4	6	6	10	17	16	9	13	9	2	—
5	9	13	8	13	8	7	7	9	13	—
6	5	4	10	8	14	16	5	16	8	—
7	10	8	8	5	12	13	16	12	6	—
8	10	9	4	10	13	8	15	15	5	—
9	7	4	2	4	1	10	7	11	59	—
10	1	—	—	2	—	—	—	—	—	—

- * 1 : カティン儀礼の際に僧侶に寄進すること
 2 : 建設中の布薩堂を完成するために寄金すること
 3 : 息子を僧侶にすること
 4 : 日々の僧侶の托鉢に応じること
 5 : 自ら僧侶になること
 6 : 主要年中仏教行事に参加して寄進すること
 7 : 仏日に寺院で在家戒 (八戒) を遵守すること
 8 : 在家戒 (五戒) を日常的に遵守すること
 9 : 他界した両親にタンブンすること
 10 : その他

註記/回答者10名は「すべてのタンブンは同じように重要であり、評価づけできない」としている。

表1と表2は、筆者の調査村でのタンブン方法の村人による評価づけ (Hayashi 1985: 256) を、回答者 (二三名) の性別に分けて作成したものである。もともと男世帯主のみを回答者と想定していたため、女性の回答はサンプルが僅かで、きわめて不完全なものである。だが、持戒行の評価に、男女が考えるタンブンの一般的志向性の差異が若干表われているように思われる。すなわち、女性は、戒律遵守 (在家戒Ⅱ五戒、八戒) により高い実践的意義を認める。しかも、仏日に限られる八戒よりは、日常的に実践し得る五戒の遵守をより評価する傾向がみられる。

男性は、可視的な、また、彼の名譽を表現するような寺院への寄進行為 (もしくは饗宴を伴う祝祭的タンブン) により高い価値をおく。仏日に寺院へ赴くことがほとんどない男性にとつて、在家戒遵守の評価は女性よりはノミナルなもので、五戒よりも実践が困難な八戒に高い価値をおいている。さらに、出家を大きなブンを積む手段と考えるのは男性よりも女性である。女性が、具足戒 (二二七戒) を受けて生活することとして出家を考える傾向があるのを考えれば、これは不思議なことではない。女性は、持戒行に宗教的経験の清浄性を認めているといえよいか。

四 聖と俗の狭間で (仮出家者) としての女性 (メーチャー)

〔一〕

タイでは、剃髪して白衣を纏い、寺院の周辺に止住して持戒する女性修行者がある。これをメーチャー (Mae chi) という。メーとは母を意味する。チャーとはバラモンをさす場合もあるが、修道者、修行者としての意味がある。一八七三年に発行された Bradley の『シヤム語辞典』によれば「メーチャーとは、*nangchi*, *luongchi* とも呼ばれ、三種の白衣 (肩衣を含む) を身につけて見習僧のように修行する女性のこと」と記されている (Bradley 1873: 501)。メーチャーは女性出家者である比丘尼 (Bhikkhuni) のように見える。しかし、法律上は出家者ではない。メーチャーは、出

家者のシンボルである黄衣を纏うことは許されていない。さらに、遵守する戒律も在家戒の八戒にとどまる。すなわち、最も出家に近い形式をもつがあくまでも俗人であり、在家者の特殊形態である。メーチーは、修行生活を維持するために、僧侶のように在家者からの布施行為にのみ頼るわけではない。俗人であるがゆえに自らの財や親類縁者の財政援助に依存することができる。

メーチーは継続的に持戒するほか、瞑想し、読経文をも学ぶ。瞑想の修行で知られるバンコクの寺院ワット・パクナムでは、寺院の一角がメーチーの居住区にあてられている。近年は、東北タイの農村部でも、メーチーとして「仮出家」する儀礼が村や県境を超えて盛大に行なわれている。

〔三〕

一九八三年、乾季のまったなかの東北タイの調査村の寺院で、一月三十一日から二月五日まで郡当局の援助のもとに「チー・プラームの〈仮出家〉儀礼」が行なわれた。他県や近隣村からの参加者をも含めて連日、女性一〇〇余名（延べ人数五九七）と男性十余名（延べ人数七三）がメーチー（女性）、プラーム（男性）として仮出家し、白衣に身を包んで持戒行に励んだ。主導者は、瞑想法の教化で知られるコンケン市内のある寺院の僧侶であるが、調査村の村人がホストである。村人は、連日、タンブンとして食事布施や寄金を行なった。全日程で総額五、八八九バーツの寄金は、同村で建立中の布薩堂を完成する資金として寄付された。

儀礼は、もともと瞑想法の教化を目的としたものであるが、参加者の九割近くを占めた年輩女性の苦行ともいえる集合儀礼である。儀礼の間中は、参加者次第でいつ参加してもいつ辞してもよい。女性は一時的に僧侶から八戒を授けられる形でメーチーとなり、修行後、「還俗」する。通常のメーチーと異なり、特に望む者を除いては剃髪しない。食事は日に一回、睡眠は三―四時間ほどである。白衣で盛装した年輩女性が僧侶の指示に従って読経、瞑想に明け暮れ、説教に耳を傾ける。

三日目を終える頃には老女たちの顔に疲労が伺われる。頭痛を訴える声がある。四日目に入って数人の高齢の女性が貧血を起こして倒れてしまった。にもかかわらず、彼女たちは「還俗」しようとしなない。一日でも一時間でも長く白衣を纏っていたいという彼女たちの希望で、行政区の衛生課が用意した頭痛薬、胃薬、ビタミン剤が投与されたり栄養注射が打たれた。

もちろん途中で「還俗」して家路につく人もある。しかし、最終日を迎える頃には、薬を飲んで苦行に耐えようとする高齢の女性はかなりの数にのぼった。休憩の合間には、ござの上に横になって背中をさすりながら「痛い、痛い」とうめく。半身を起こしてやかんの水を飲む姿には疲労感が溢れている。数人の老女がお互いに励まし合う声がある。「苦しいほどブンが大きいのよ」といつている。

参加者の内訳が物語るように、この儀礼は女性のために開催されるような趣きがある。この傾向は調査村で年中行事化される以前もその後も変わらない。メーチャーになる女性のほとんどは、家事や育児から解放された老女である。寺院での仏教儀礼や持戒行に普段から熱心な女性たちである。男性が持戒行に参加することは一部の篤信家を除いて非常に少ない。

メーチャーとして持戒行や瞑想に励むことは、一般にタンブンとして行なわれる。女性としてなしうる最も厳しい持戒者の範疇をなすことから、メーチャーになることは在家の女性篤信家であるウバジカー（優婆夷）の頂点にたつことを意味する。女性修行者であるメーチャーは、御籠りに参加する女性同様、しばしばテーバダー（天使）に譬えられることがある。その宗教的・道徳的行為を讃える言葉である。

苦行に近い状態で女性が持戒する儀礼環境は、出家生活にも似た世界を生みだしている。すなわち、俗世界からの離脱、清浄なる仏教世界への接近の体験である。苦痛をもたらすような持戒行は、来世を焦点としたタンブン行為をより宗教的に現実化する法悦を供給する。この体験は、戒律の数に差はあっても、出家の基本的な目的である宗教的

修行の経験と同じレベルのものである。

(三)

タイでは、メーチーになることは女性の宗教的修行の重要な様式となっている。調査村では、生涯をメーチーとして過ごすというよりは、一時的に行なう最も厳しい持戒行の手段として実践されている。

長期的にメーチーとして白衣の生活に留まるのは、むしろ、人生の最終ステージに達していない女性であることが多い。そのなかには離婚経験者（寡婦）で経済的に貧しい女性、保護者を欠く若い女性（私生児）も含まれる。老後の宗教行動としてメーチーとなる女性とは異なり、世帯を当初から持たなかったりあるいは維持しがたい環境にあるので、人によっては生涯を通してメーチーとして過ごす場合がある。ここであらためてタイ社会でのメーチーの宗教的地位をみておこう。

前述したように、メーチーは俗人の修行者にすぎないが、メーチー自身および俗人一般の見方はこれと少し異なる。俗人とはいっても、メーチーの生活スタイルは一般の在家者のものではない。剃髪し、白衣を纏うメーチーの姿が示すように、修行者の立場にはない一般在家者からは、メーチーは「準」出家者として扱われる傾向が強い。メーチーとして修行する以上は、寺院の周辺で僧侶と僧房を別にして暮らし、配偶者や肉親との生活から離れる。

一般人は、タンブンとしてメーチーに布施する。このことは、僧侶と同じようにブンを生み出す「福田」としてメーチーが考えられることを示している。しかし、得度したばかりの僧侶から得るブンの方が、長く修行を続けるメーチーより得るブンよりも多いとされるように（Van Essek, P. 1982: 59）、制度としての正当性を欠く疑似的な「福田」である。

メーチー自身、自分を純然たる在家者として考えることはない。逆に、明らかにメーチーとは比丘尼である意識的に行動する傾向がある。いったん「出家」したからには、メーチーは僧侶が女性を忌避して遠ざけるように、男性

の体に触れることをタブーとする。男性に物を手渡す時、メーチーは僧侶が女性に対してするように、いったん手放してからこれを相手に受け取らせる。俗世界と隔絶する「出家者」に特有な宗教的サインをメーチーは特に強調する。しかし、メーチー側で「出家者」としての行為様式が徹底されているわけではない。合掌行為（ワイ）を例にとろう。出家者である僧侶は、食事を布施されても俗人に対して合掌しない。誰にどの様な状況で合掌するかという問題は、俗世界において清浄性を維持するサンガの社会的性格が示すように、聖俗空間の差異を明確な形で象徴的に強調するタイ社会にあつては、宗教的な行為として大きな意味をもっている。

バンコクを中心に発行されているメーチー入門書がある。一般の女性向けに書かれたこの小冊子のなかで、メーチーである著者は「メーチーは（修行者でない）一般俗人に対して合掌すべきか否か」という問題を、長らく解決できていないこととして次のように述べている。（Maechi Charn 1980: 88-92）以下は要約）。

「ふたつの考えがある。ひとつは、メーチーは《出家》した女性なのだから、《出家》＝修行＝していないという意味での）持戒する頻度が少ない俗人に対しては、僧侶が俗人や（与えられた戒律が少ない）見習僧に対して合掌することがないように、合掌、返礼する必要はない。メーチーは僧侶に対してのみ合掌すればよい。いまひとつは、たとえメーチーとして《出家》しても俗人に対しては合掌、返礼すべきだという考えである。その態度は自尊心を持っていることを示すことになる。

合掌行為については俗人は俗人の、僧侶には僧侶の間で定まった作法というものがあるが、メーチーにはこれがない。メーチー自身が自分を俗人であると考えれば、俗人に即した行ないになるし、逆に自分は出家者であるという意識を持てば出家者としての作法に準拠する。さらには気分次第というものもある。ひとつの原則に従って振舞っても、それに対する相手の反応にも戸惑いがあったりで（呼称に関してなど）すんなりとはいかない。結局、メーチーは周囲の反応に自らを対応させつつ、最も適切な振舞いを心がけるべきであろう」。

このような見解が示すように、修行者としてのメーチーの位相は、仏教サンガと俗世界の狭間に成立している。仏

教サンガからすれば〈俗人〉扱いされるが、俗世界からも逸脱する宗教的修行者である。ちょうど仏教サンガの周縁に位置し、半ば在家、半ば出家的な位相をもっている。女性には仏教の持戒者として清浄さを尊ばれはするが、その宗教的立場の曖昧さゆえに、時として双方の世界にとって脅威となることがある。とりわけ若いメーチーがそうである。若い男性が出家して受ける社会的評価とは対照的に、女性が若くしてメーチーとなることは、同世代の女性を持つべき正常な感覚（異性への関心など）を持たぬ者という烙印を押されがちである。そのようなメーチーは、尊敬の対象であるどころか、しばしばジョークの対象となる。恐れられたり忌み嫌われたりし、潜在的に負の象徴として扱われる。まだ性的魅力を秘めるメーチーは、僧侶に最も近いところにいる「女性」として僧侶を誘惑する者であったり、俗世界では、ピー（悪霊）に取り憑かれた女とされることもしばしばである。

五 むすびにかえて 「母（メー）」と仏教世界

メーチーになることをも含めて、女性が出家修行の根本でもある持戒行に励むのは、家事から解放された老後であるという考えはかなり一般的である。老後は、この世での人生の最終幕を前にして来世を感じる時期である。生涯の責務を終えようとする女性が寺院で持戒行に専念することは、社会的に望ましいライフ・スタイルとなっている。年輩の女性は白衣にある種の憧れさえ抱く。老後に積極的な実践を通して仏教世界と最も濃密な関わりをもつことは、女性の社会的「成熟」の証でもある。女性のあり方の意味づけは、出家できる男性とは異なる方法で仏教と関わっている。

女性にとって、男性の得度式（成人式）にあたる明確な通過儀礼はない。通常、結婚して子供をもうけて母となることが一人前になることとされる。このことから、現在も農村部で産後の肥立ちとして行なわれるユー・ファイ（一定期間、体を暖めるために下から火をゆるくたきつける簡易ベッドで寝起きすること。食事が決められており、火を

通さない水を飲むことも禁じられている)を「成人式」のような意味をもつ通過儀礼とみなすことは可能である(Hanks 1963: 71; Keyes 1983: 14-15)。

一種の苦行に似たユー・ファイを経て、娘から母(メー)へと生まれ変わることは、ちょうど受戒し出家することと社会的に一人前と認知される男性の得度式にたとえることができる。ブンという点では、子供をもうけ、育てることとで女性はわが身へのブンの供給者をもつことを意味する。子供が息子であれば、出家させてブンを得ることができ、娘であれば自分の他界後もブンを廻向してくれるであろう。子供を養育する母親としての体験を経て、女性は自らの宗教的位相をアイデンティファイする。つまり、ハンクスやカイズが指摘するように、母であることは女性が仏教世界に関与するという社会構造的な意味を含んでいると思われる。

男性が福田となることができるのに対して、女性は専らサンガを供養してブンを積むばかりにみえる。しかし、福田となる僧侶を生み育て、僧侶の修行生活を支えるのは、母なる女性が担う重要な宗教的実践である。男性のサンガとの関わり方が構築的ではあるが断続的であるのに対して、女性は日常的なタンブン行為や持戒行を通して継続的に仏教世界を名実ともに「養育」し「維持」する。そして、獲得したブンを他界した肉親へ転送することによって、あたかも子供を養育するように霊をより良き転生へと方向付ける。これらはすべて女性の社会的なあり方を象徴している。

女性は、メーチーの境界性が示すように、俗世界と清浄なる仏教世界の双方の世界を内側から媒介する役割を果たしている。すなわち、俗界に留まりながら仏教世界を構成する。生命の育成者たる女性は、男性が制度様式を代表、演出する仏教世界の周縁を取り囲む俗世界にあつて、様式と信仰の実践を媒介することによって男性が独占する仏教サンガを保持する。男性の宗教的位階が権威あるものとされるのも、表向き(制度的)には排除される女性が権威を現実化するためである。男性に従属するようにみえるタイの仏教世界において、女性は、「象の前足」である男性の背後で、あたかも「後ろ足」のようにしっかりと足場を踏みとどめ、その上にそびえる体を支えるのである。

註記

- ① 小論で使用する東北タイ稲作農村（コンケン県ムアング郡ドンハン行政区ドンデー村。調査村と記す）での主な事例および資料は、「タイ村落の動態的研究—二十年間の追跡調査（研究代表者／石井米雄）」（文部省科学研究費補助金海外学術調査・調査総括）の一部をなすものとして、一九八三年一月から十月にかけて同村で定着調査を行なった筆者によって収集されたものである。
- ② Terwiel は、この象徴的意味の解釈を女性の肉体的自然に求めている。うら若い女性の肉体は出家者に世俗的な肉欲を呼び覚ませる誘惑に満ちている。なぜなら、女性は性の象徴としてのメンスを有し、自然のサイクルに近い生命を展開させている。年老いた女性が熱心に寺院へ通い持戒行に励むのが自然なこととされるのは、若い肉体を失い閉経に至っているからだという（Terwiel 1979: 207）。
- ③ 仏教戒律の体系においては、修行僧の性的行為はバーラジカーという大罪を犯したことになり、サンガを追放される。
- ④ 「尼僧の告白／テリーリガーター」（中村元訳）。本書の成立はアショーク王時代（紀元前三世紀後半頃）といわれる。
- ⑤ なお、Honer 自身は、この見解は後代の僧侶によって編纂されたものであることを強調し、仏陀は女性が仏門に入ることに否定的であったことは証明できないとしている。
- ⑥ タイの近代的な教育行政制度の基礎をつくったのはラーマ五世（チュラーロンコン王）である。教育局が一八八七年（一八八九年に文部省に昇格）に創設され、一八九九年に地方教育を地方の寺院の僧侶に委ねること、サンガが教育の普及を担うことを明記した整備計画がワチャラン親王によって規定された。
- ⑦ 北タイ農村の事例において Davis が指摘するように、このような男性の宗教的立場に対して、女性は財の継承や屋敷（地）に関わる祖霊の保護・継承の觀念により深く関わる。宗教的世界の担い手として両性は相互補完関係にある。cf. Davis 1984: 68.
- ⑧ 筆者が調査した東北タイ農村では、女性は民間信仰の儀礼に詳しいモータム（祈祷師／出家経験者）の恒常的な信奉者となっている。また、北タイ農村で祖霊の禍に関する儀礼の意味を解釈するのは、文字が読める出家経験者の長老男性が主とする事例がある（Turton 1972: 243）。
- ⑨ カイズは、近年（一九七〇）の統計ではこのような性別職業構成の類型化は該当しにくいと反証をあげている（Keyes 1983: 3-5）。

- ⑩ Kaufman (1960 : 183-184) 'Tambiah (1970 : 147) および Hayashi (1985: 256) によるタンブン方法のランクづけを参照。
- ⑪ 筆者の調査村での聞き取り。
- ⑫ ブンを仏教儀礼時において祖霊に廻向するのは必ずしも女性に限られる宗教的行為ではない。しかし、男性では少数の篤信家（村の古老）を除いては女性がこの役割を独占しており、男性世帯主も妻に任せきりの傾向が強い。このことは男女における生前の親との共住期間、その関係の濃淡の差と関係しているように思われる。
- ⑬ カティン儀礼が男女ともに最高の評価を得ているが、これも男女では考えるところが若干異なるようである。男性が最大の布施行、祝祭として捉えるのになし、女性是他界した肉親への最高の供養とみる傾向がある。
- ⑭ また、都市部の特殊な例ではあるが、瞑想修行にたけ、アビダルマの知識に通じた特定のメーチーが、官僚、軍人をはじめ僧侶をも含めた社会の上層の人々に尊敬を受け、倡奉者グループを形成し、時代に即した仏教の実践的解釈を提供するまでの役割を担っている例もある (cf. Van Esterik, John 1982: 42-53)。
- ⑮ Van Esterik, Penny 1982: 74-75 のケースはこれに属する。

引用文献

【英・邦語】

Baryen Phimmason Ley

1963 "Yesterday and today in Laos," in *Women in the New Asia: The changing social roles of men and women in South and South-east Asia*, ed. by Barbara E. Ward. Netherlands: UNESCO. :244-265.

Davis, Richard B.

1984 *Muang Maphrysics: A Study of Northern Thai Myth and Ritual*. Bangkok: Pandora.

Hanks, Jane Richardson

1963 *Maternity and its Rituals in Bang Chan* (Data Paper 51). Ithaca: Cornell University.

Hayashi Yukio

1985 "A Temple, Rituals and World-View in Don Daeng," in *The Second Interim Report/ A Rice-Growing Village Revisited. An*

Integrated Study of Rural Development in Northeast Thailand, ed. by Fukui et al. Kyoto: The Center for Southeast Asian Studies. :242-259.

Horner, I.B.

1930 *Women under Primitive Buddhism*. London: George Routledge & Sons.

Kaufman, Howard K.

1960 *Bangkok: A Community Study in Thailand*. New York: J.J. Augustin.

Keyes, Charles F.

1975 "Kin Groups in a Thai-Lao Community," in *Change and Persistence in Thai Society: Essays in Honor of Lauriston Sharp*, ed. by G. William Skinner and A. Thomas Kirsch. Ithaca: Cornell University Press. :274-297.

1983 "Mother or Mistress but never a Monk: Culture of Gender and Rural Women in Buddhist Thailand." [mimeo: unpublished paper] :1-46.

Kirsch, A. Thomas

1975 "Economy, Polity, and Religion in Thailand," in *Change and Persistence in Thai Society: Essays in Honor of Lauriston Sharp*, ed. by G. William Skinner and A. Thomas Kirsch. Ithaca: Cornell University Press. :172-196.

1982 "Buddhism, Sex-roles and the Thai Economy," in *Women of Southeast Asia*, ed. by Penny Van Esterik. Dekalb, IL: Center for Southeast Asian Studies (Occasional Paper 9). Northern Illinois University. :16-41.

Moerman, Michael

1966 "Ban Ping's Temple: The Center of a 'Loosely Structured' Society," in *Anthropological Studies in Theravada Buddhism*, ed. by Manning Nash. New Haven: Yale University (Cultural Report Series 13). :137-174.

中村元 一九六九 『原始仏教の成立』(中村元選集十一) 東京・春秋社

中村元 一九七二 『原始仏教の生活倫理』(中村元選集十五) 東京・春秋社

中村元(訳) 一九八二 『尼僧の告白・テリーリガーター』 岩波文庫

Porter, Sulamith Heins

1975 *Family Life in a Northern Thai Village: A Study in the Structural Significance of Women*. Berkeley: University of Califor-

nia Press.

Pramuan Dickinson

1963 "My life history in Thailand," in *Women in the New Asia: The changing social roles of men and women in South and South-east Asia* ed. by Barbara E. Ward. Netherlands: UNESCO. :452-459.

Skinner, G. William

1957 *Chinese Society in Thailand: An Analytical History*. Ithaca: Cornell University Press.

Tambiah, Stanley J.

1970 *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press.

Terwiel, B.J.

1979 *Monks and Magic: An Analysis of Religious Ceremonies in Central Thailand (second edition)*. London: Curzon Press.

Turton, Andrew

1972 "Matrilineal Descent Groups and Spirit Cults of the Thai-Yuan in Northern Thailand," *Journal of the Siam Society* 60(2): 217-256.

Van Esterik, John

1982 "Women Meditation Teachers in Thailand," in *Women of Southeast Asia*, ed. by Penny Van Esterik. Dekalb, IL: Center for Southeast Asian Studies (Occasional Paper 9), Northern Illinois University. :42-54.

Van Esterik, Penny

1982 "Laywomen in Theravada Buddhism," in *Women of Southeast Asia*, ed. by Penny Van Esterik. Dekalb, IL: Center for Southeast Asian Studies (Occasional Paper 9), Northern Illinois University. :55-78.

【参考文献】

Bradley, D.B.

1873 *Akkharaphithansap*. (『ふたつと題箋集』) Krungthep: Khruasapha (reprint version).

Maechi Charin Phanbanyat

- 1978 *Khunu rabiapwiniat khong Mae Chi*. (「メーチャー教則本」) Krungthep: Thawikit.
Phengkhae Wachanasun
1985 *Khanyom nai samnuon Thai*. (「タイの慣習句になや価値観」) Krungthep: Mahavithayalai Sinakharinwirot. Bang
Saen.

(はやし・ゆきお、本学大学院博士課程)